

Liberdade e graça em Santo Agostinho

Prof. MSc. Marlesson Castelo Branco do Rêgo¹

Resumo: O presente artigo trata de um Movimento de reforma religiosa, a partir de Roma, que eventualmente recebeu o nome de seu líder, Pelágio. A questão central era se o “pecado original”, termo devido a Santo Agostinho, teve ou não desdobramentos sobre o ser humano, inclusive sobre sua vontade. Para Agostinho, não vale a máxima “querer é poder”. Quando se trata de felicidade, o Bispo de Hipona reconhece que o ser humano é livre para desejá-la e até empreender esforços nesse sentido, mas tais esforços, por si mesmos, não bastam. Desse modo, Agostinho afirma que a liberdade humana foi atingida pelo “pecado original” resultando numa “queda” do ser humano como um deslocamento da vontade para o nível dos bens temporais, opondo-se à liberdade possível somente no retorno para Deus. Tal retorno depende do princípio operativo de Deus chamado de “graça”. **Palavras-chave:** Liberdade; graça; Agostinho; Pelágio.

Abstract: The actuality work attends about a Movement of religious reform from Rome, that received the name of your leader, Pelagius. The central question was if the “original sin”, expression owing Saint Augustine, had or not results about human beings, inclusively about the will. To Augustine, is not certain that “to want is to power”. When the Bishop of Hipona treats about felicity, he admits that the human being has freedom to wish it and to take upon efforts to reach it, but these efforts only are not enough. In this way, Augustine affirms that the human freedom was affected by “original sin” resulting in a “drop” of the human being. This “drop” is a displacement of the will to the temporal possessions to placing in front of freedom possible only by regress to God. This return depends on a divine action named “grace”. **Key-words:** Freedom; grace; Augustine; Pelagius.

Introdução

Aurelius Augustinus, mais conhecido como Santo Agostinho, nasceu em Tagaste, província da Numídia, atual Argélia, em 13 de novembro de 354. Seus pais, um pagão chamado Patrício e uma piedosa cristã chamada Mônica enviaram-no com 16 anos para a cidade

próxima de Madaura e, depois, para Cartago, para ampliar sua instrução e suas chances de sucesso. Ali, após seus estudos de gramática e dos clássicos latinos, ingressou na carreira de professor de Retórica. Converteu-se ao Cristianismo aos 32 anos de idade, acreditando que o caminho da fé lhe fora aberto por um chamado divino após muito sofrimento pessoal. Sua condição de excelente professor levou-o a conhecer o bispo de Milão, Ambrósio, o qual muito o ajudou na carreira eclesiástica. Desse modo, Agostinho tornou-se Vigário e, depois, Bispo de Hipona. A partir daí, os escritos de Agostinho assumiram o espírito de luta em defesa do credo cristão contra as heresias.

Dentre as heresias, o presente artigo trata de um Movimento de reforma religiosa, a partir de Roma, que, eventualmente, recebeu o nome de seu líder, Pelágio. A questão central era se o “pecado original”, termo devido a Agostinho, teve ou não desdobramentos sobre o ser humano, inclusive sobre sua vontade. O fato é que o problema do pecado² adâmico tornou-se o centro das atenções da Civilização cristã ocidental, ainda que o legado teológico proveniente do Judaísmo nem sempre tenha enfatizado o pecado de Adão e Eva:

Embora a narrativa do pecado de Adão e Eva figure no primeiro livro do Antigo Testamento, o Judaísmo antigo não centralizou sua teologia sobre o primeiro pecado. Foi somente nas vizinhanças da Era Cristã que alguns escritos judaicos (não-canônicos) fazem remontar a Adão os castigos que pesam sobre a humanidade, mas sem marcar nitidamente a transmissão do estado pecaminoso do primeiro pai à sua raça³.

Do ponto de vista do **Novo Testamento**, como fonte de autoridade legítima para o Cristianismo, os **Evangelhos** não mostram Jesus falando do pecado de Adão e sim do “pecado do mundo”. Já o apóstolo Paulo, embora cite o pecado de Adão na sua **Epístola aos Romanos**, fá-lo no contexto de uma esperança fundamentada na gra-

ça personificada em Cristo, suficiente para libertar o ser humano de qualquer condenação⁴. Depois da abordagem paulina, até o último quartel do segundo século, as questões cristológicas estiveram em evidência e a questão do “pecado original” foi obscurecida, até a época de Agostinho.

1 Liberdade e graça em Agostinho

Para Agostinho, o significado do termo “pecado” não resulta apenas de considerações filológicas, mas de um encontro das Escrituras com a sua própria situação existencial. Assim sendo, o termo pode indicar um ato humano considerado mau, sem a deliberação devida; pode ser o castigo da primeira culpa, no sentido da ignorância e concupiscência que acompanham o ser humano desde o seu nascimento; a vontade deliberada de conseguir e/ou reter algo contra os ditames da justiça; um feito, dito ou desejo contra a “lei eterna”. Nesse último caso, uma definição clássica de “lei eterna” foi dada por Agostinho na sua obra **Sobre a Trindade**:

O que a alma humana não põe em dúvida é a sua própria infelicidade e o fato de desejar ser feliz [...]. A alma não pode conceder a si mesma a justiça que, uma vez recebida não mais a possui. Recebeu-a quando foi feita criatura humana e perdeu-a, em consequência do pecado [...]. Lembra-se, contudo, do Senhor seu Deus [...]. Não que se recorde pelo fato de tê-lo conhecido em Adão [...]. Mas ela pode ser lembrada para se voltar para o Senhor [...]. Esta é a razão pela qual, até os homens ímpios pensam sobre a eternidade, censuram e elogiam muitas coisas no comportamento humano, e com razão. Quais as regras que inspiram este juízo, senão as normas eternas que deveriam nortear a vida de cada um, embora

não se viva assim? [...] Onde, pois, estão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. Aquele que não pratica a justiça, apesar de saber que deve praticá-la, afasta-se da luz pela qual é iluminado. Aquele que não sabe como deve viver, peca com atenuantes, porque não é transgressor de uma lei que lhe seja conhecida. Mas ele também é atingido pelo resplendor da verdade, que está presente em toda parte, se quando for admoestado confessar a sua culpa⁵.

Nesse trecho do **Sobre a Trindade**, apresenta-se o problema da felicidade, desejada e não encontrada, e a distinção entre lei eterna e lei temporal. Qual a relação da vontade humana com a felicidade e com as citadas leis?

Em **Sobre o Livre-Arbítrio**, em diálogo com Evódio, Agostinho relaciona a vontade dos homens com a felicidade:

Por qual motivo, então, nem todos eles a obtêm? Porque, como nós dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E, assim, recebem o que merecem [...]. É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos [...] que eles quiseram ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. [...] todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo⁶.

Para Agostinho, não vale a máxima “querer é poder”. Quando se trata de felicidade, o Bispo de Hipona reconhece que o ser humano é livre para desejá-la e até empreender esforços nesse sentido, mas tais esforços, por si mesmos, não bastam. Para uma melhor compreensão do problema, considere-se a relação da vontade com as citadas leis. A questão é se existe ou não prazer em se viver retamente e do que se deseja. O desejo pode ser dirigido aos bens eternos, regidos pela lei eterna, ou aos bens temporais, regidos pela lei temporal. Em Agostinho, a relação entre essas leis é clara: a lei eterna ordena o desapego aos bens temporais, e a lei temporal, que regulamenta a relação com os bens temporais, não está isenta da lei eterna. Também não estão isentos da lei eterna os que se submetem à temporal. Mas Agostinho reconhece o valor da lei temporal, sem deixar de reconhecer que a verdadeira liberdade está na lei eterna:

E, por seu lado, a lei temporal, o que ordena ela a teu parecer senão que esses bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e a ordem na sociedade sejam salvaguardadas? [...] Em seguida, está o bem da liberdade. Sem dúvida, não existe a verdadeira liberdade a não ser entre as pessoas felizes, as quais seguem a lei eterna [...]. Baste-nos constatar que o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses bens [...] aqueles a quem pune [...]. Entretanto, não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens, mas unicamente aquela falta que consiste em subtraí-los injustamente dos outros⁷.

Assim, submete-se à lei temporal quem dirige seu desejo ou apega-se aos bens temporais. Mas a lei temporal é inspirada pela lei eterna, cuja impressão o ser humano carrega consigo e que possibilita

a verdadeira liberdade e felicidade. Percebe-se que, para Agostinho, é a vontade de Deus que leva o ser humano a guardar a ordem natural. O Direito Natural é como uma espécie de galho de uma árvore cujo tronco são as regras imutáveis da justiça com autoridade e sanção divinas. Entretanto, não se pode olvidar os efeitos do pecado sobre o ser humano em termos da distância entre a vontade divina e a inteligência humana. Um desses efeitos, sem dúvida, é a escravidão, conforme observamos na sua obra **Sobre a Cidade de Deus**:

Trata-se de prescrição da ordem natural. Assim Deus criou o homem. Domine, diz, sobre os peixes do mar, as aves do céu, e todo réptil que se move sobre a terra. Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem [...]. Eis o motivo de os primeiros justos haverem sido pastores e não reis. Com isso Deus manifestava o que pede a ordem das criaturas e o que exige o conhecimento dos pecados. O jugo da fé impôs-se com justiça ao pecador. Por isso não vemos nas Escrituras a palavra servo antes de Noé castigar com tal nome o pecado do filho. Este nome mereceu-o, pois a culpa, não a natureza. A palavra servo, na etimologia latina, designa os prisioneiros, cuja vida os vencedores conservavam, embora pudessem matá-los por direito de guerra. Tornavam-se servos; palavra derivada de servir. Isso também é merecimento do pecado. Pois, embora se trave guerra justa, a parte contrária guerreia pelo pecado. E toda vitória, mesmo conseguida pelos maus, humilha os vencidos pelo juízo divino, corrigindo o pecado ou castigando-os. Testemunha-o Daniel, homem que no cativeiro confessa a Deus os seus pecados e os pecados do seu povo e reconhece, com piedosa dor, ser essa a razão do referido cativeiro. A causa primeira da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É o efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça e

sabe impor penas aos delinquentes. O Senhor supremo diz: todo aquele que comete pecado é escravo do pecado. Por isso muitos homens piedosos servem a patrões iníquos, mas não livres, porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu ⁸.

Desse modo, o Bispo de Hipona afirma a perda da liberdade humana como consequência do pecado. Algo desastroso aconteceu à vontade humana que, agora, se encontra incapaz de ser uma fonte do bem. Sendo a vontade, agora, fonte do mal, o ser humano demonstra seu estado de escravidão sob o senhorio do mal. De um modo irônico, o ser humano é escravo da sua própria vontade corrompida. Entretanto, vale salientar que tal corrupção da vontade não a destrói como capacidade de escolha. Para Agostinho, o pecador é livre, em certo sentido e, ao mesmo tempo, está sob sujeição. É livre porque pode escolher, mas suas escolhas derivam de maus desejos.

Com o intuito de elucidar esse ponto crucial do pensamento agostiniano, considerem-se as observações feitas por Philip Schaff:

Por liberdade, Agostinho entende, em primeiro lugar, simplesmente espontaneidade ou automatização, porquanto oposta à ação sob coação ou por instinto animal. Tanto o pecado quanto a santidade são voluntários, isto é, atos da vontade, não moções da necessidade natural. Essa liberdade pertence em todos os tempos e essencialmente à vontade humana, mesmo no estado pecaminoso (no qual a vontade humana é, estritamente falando, voluntariosa); ela é a condição necessária da culpa e do castigo, do mérito e da recompensa. Nessa visão, nenhum homem pode negar a liberdade sem destruir a responsabilidade e a natureza moral do homem. Uma vontade involuntária é uma autocontradição tão exposta quanto uma inteligência ininteligente⁹.

O termo “automatização” refere-se às ações humanas cuja causa se encontra no próprio ser humano, sem qualquer coerção externa. Trata-se de uma condição necessária ou pré-requisito para que um comportamento seja classificado moralmente. Portanto, essa “automatização” pode ser direcionada para o bem ou para o mal. O próprio Agostinho afirma essa possibilidade: “De onde vem praticarmos o mal? Se não me engano, tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem origem no livre-arbítrio de nossa vontade”¹⁰. Portanto, o termo “automatização”, utilizado por Schaff, serve para explicar o sentido de “livre-arbítrio”, utilizado por Agostinho, referindo-se a uma característica inerente ao ser humano em qualquer tempo, seja antes ou depois de um “pecado original”. Assim, o livre-arbítrio não é um mal em si, mas um bem, uma capacidade comunicada por Deus ao ser humano, que se torna, por isso, moralmente responsável. Logo, verifica-se uma diferença entre liberdade (*libertas*) e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) no pensamento agostiniano. Tal distinção se confirma, por exemplo, na obra *Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium (Manual da Fé, da Esperança e da Caridade, a Lorenzo)*: “[...] então, quando o homem pecou por seu próprio livre-arbítrio, nesse caso, tendo o pecado sido vitorioso sobre ele, a liberdade da sua vontade foi perdida”¹¹. Observa-se, também, uma diferença de linguagem, comparando-se os dias de Agostinho com os atuais. Hoje, os termos liberdade e autonomia são virtualmente sinônimos. Para Agostinho, há uma diferença. A liberdade é a capacidade de fazer o que é certo e justo, porque o liberto é obediente a Deus, e tem prazer nisso, ou seja, é feliz. Mas a “liberdade” do pecador é a possibilidade de escolher o bem ou o mal cujo prazer ele sente. Por isso, o pecador não é livre, embora goze do livre-arbítrio. Em lugar da liberdade, o ser humano sente a “necessidade” do pecado.

O termo “necessidade” está relacionado com a natureza e suas leis. Por exemplo, quando chove, podem ocorrer danos materiais, dependendo da intensidade da chuva, como na caso de uma tempestade. Mas a chuva não é moralmente responsável, porque o ciclo das águas, a lei da gravidade, além de outros fatores, condicionam a chuva, a qual não pode escolher cair ou não cair. Existe a necessidade da chuva, mas não existe a liberdade da chuva.

Quando se afirma, no presente artigo, uma tensão entre liberdade e necessidade, considera-se o mal moral referido às ações de criaturas volitivas. Agostinho considerava o ser humano como “caído”, pecador, mas não negava a permanência da sua função moral. Esse é o sentido do livre-arbítrio como capacidade volitiva inerente ao ser humano. O termo “queda” serve de auxílio nesse ponto, quando se relaciona com o “pecado original”. Seguindo o pensamento de Agostinho e estabelecendo um contraste entre Deus e o ser humano, podemos dizer que somente Deus é livre porque sua existência não está condicionada pela natureza, ou seja, em Deus não há necessidade. Quanto ao ser humano, ao voltar-se para os bens temporais, terrenos, torna-se condicionado mais pela natureza (criação) do que pelo Criador. Corresponde aqui uma visão dos bens espirituais como estando no “andar de cima” e dos bens temporais como estando no “andar de baixo”, de acordo com o neoplatonismo emanacionista que influenciou Agostinho antes da sua conversão. Segundo o neoplatonismo, uma forma de vida superior determina a forma de vida inferior. Assim, a “queda” do ser humano pelo “pecado original” é um deslocamento dele (ser humano) para o nível inferior dos bens temporais, os quais se transformam na fonte de prazer ou desejo (libido) como elemento crucial na escravidão da vontade ao pecado. Prevalece, portanto, a “necessidade” como natureza “caída” do ser humano, no momento das suas escolhas, opondo-se à liberdade, somente encontrada no retorno para

Deus. Para Agostinho, tal retorno somente é possível por uma iniciativa do “andar de cima” em favor do “andar de baixo”. Esse é o papel do princípio operativo de Deus chamado de “graça”. Em outras palavras, a liberdade humana paradisíaca foi danificada e só pode ser restaurada por meio da virtude da influência da graça divina. Somente a graça move o pecador da escravidão para a liberdade. O tema da graça, a operação de Deus no mundo e, particularmente, nas criaturas espirituais, ocupa um papel central na compreensão e na prática agostinianas do Cristianismo. Considere-se um trecho mais amplo do *Enchiridion*:

[...] por isso, assim como o homem que se mata deve, naturalmente, estar vivo quando se mata, mas depois de ter se matado cessa de viver e não pode restaurar-se à vida, assim, quando o homem pecou por sua própria vontade e o pecado tendo, então, sido vitorioso sobre ele, a liberdade de sua vontade ficou perdida [...]. E, por essa razão, ele não é livre para fazer o que é certo, até que, sendo libertado, comece a ser servo da justiça [...]. Mas, de onde vem essa liberdade de fazer o que é certo, para o homem que está em cativeiro e vendido ao pecado, a não ser que seja redimido por aquele que disse: ‘Se o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres’? E antes dessa redenção ser trabalhada num homem, quando ele ainda não está livre para fazer o que é certo, como ele pode falar da liberdade da sua vontade e de suas obras, a não ser que esteja inflado com aquele orgulho tolo de ostentação que o apóstolo Paulo restringe quando diz: ‘pela graça sois salvos, mediante a fé’?¹².

Vê-se que Agostinho faz uma comparação entre a morte física (biológica) e a morte espiritual a fim de explicar o estado do ser humano. Ainda que esteja vivo biologicamente e tomando decisões, o ser humano está espiritualmente morto porque suas escolhas são espi-

ritualmente falidas, pois derivam de uma mente e de uma vontade “decaídas” pelo “pecado original”. Portanto, qualquer espírito criado pode conhecer e amar o bem somente sob influência do Ser divino, que, pela graça, atua na mente e na vontade, fazendo com que a primeira enxergue a verdade e a segunda deseje o Sumo Bem (bem maior e imutável), que é Deus. Daí vem o sentido de “salvação” como libertação do estado de miséria em que o ser humano se encontra, realizada pelo Ser divino. Somente pela graça o ser humano pode ser salvo. Porém essa ênfase ao aspecto salvífico da graça não esgota o conceito dela no pensamento de Agostinho. Ele fala de uma “primeira graça” como assistência (*adjutorium*) divina ao ser humano desde a criação, mostrando que a liberdade não dispensa a graça:

Ao primeiro homem faltou-lhe esta graça de nunca desejar ser pecador, mas foi revestido da graça, na qual, se quisesse perseverar, nunca teria sido pecador e sem a qual, mesmo dotado de livre-arbítrio, poderia ser inocente. Esta graça, porém, poderia perdê-la pelo mau uso da liberdade. Portanto, Deus não quis privá-lo da sua graça, a qual rejeitou voluntariamente. Pois a liberdade basta por si mesma para praticar o mal, mas é insuficiente para agir bem, se não é ajudada pela bondade do Onipotente [...]. Esta é a graça concedida ao primeiro Adão¹³.

Agostinho chega a confessar um antigo erro sobre a graça: afirmava que a fé independe da graça, como se a graça fosse divina e a fé exclusivamente humana:

Não julgava que a fé fosse precedida pela graça de Deus, de sorte que por ele recebêssemos o que perdíssemos convenientemente, mas pensava que não podíamos ter fé, se não a precedesse o anúncio da verdade. Porém, o acolhimento à fé era iniciativa nossa, uma vez recebido o anúncio do Evangelho e

julgava ser merecimento nosso. Alguns opúsculos de minha lavra, escritos antes de ser ordenado Bispo, revelam com clareza este erro¹⁴.

Desse modo, a graça divina é preveniente, no sentido de anteceder a fé, e assistencial, no sentido de ajudar o ser humano a viver dignamente. O modo como Agostinho vê o ser humano na criação é crucial para entender a capacidade moral da criatura. Apenas Deus imutável possui a *non posse peccare*. Na criação, Adão tinha a possibilidade de pecar, mas não tinha a necessidade de pecar. Em vez disso, ele violou o comando de Deus e experimentou uma “queda” cuja causa foi o orgulho:

Contudo, começaram a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não a houvesse precedido a má vontade. Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade, senão a soberba? [...] E o que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio ao qual o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. Esse declinar é espontâneo, pois se a vontade houvesse permanecido estável no amor ao bem superior e imutável, que a iluminava para ver e a incendiava para amar, não se haveria afastado dele para agradar-se a si mesma [...]. Logo, a obra má, quer dizer, a transgressão, o comer do fruto proibido, praticaram-na os que já eram maus, porque o mau fruto, como semelhante ação, não o produz senão a árvore má¹⁵.

Vale salientar que Agostinho descreve a “queda” do ser humano e a explica como resultado de uma tentação súbita de buscar satisfação em si mesmo. Além disso, o orgulho, como causa da “queda”, já está presente e já é mau antes do ato.

Para Agostinho, as implicações da “queda” de Adão afetam sua natureza moral e a de toda a humanidade, que se encontra em Adão de forma embrionária:

Assim, pois, a humanidade toda seria tão feliz como eram os primeiros homens, quando nem as perturbações anímicas os inquietavam, nem os incômodos corporais lhes causavam mal, se não houvessem praticado o mal que transmitiram a seus descendentes, nem seus descendentes a iniquidade, merecedora de condenação¹⁶.

Além da natureza moral, a natureza física do ser humano também foi afetada pelo pecado. Está claro que o encadeamento de misérias, tais como o declínio físico e doenças, resultam na morte física que acompanha toda a humanidade, a partir da transgressão de Adão e Eva. Esse é o preço do “pecado original”. Além disso, o “pecado original” não se resume a uma mera ação, mas é também uma condição transmitida à humanidade como castigo; uma espécie de *habitus*, algo que “habita” na natureza humana. É nesse contexto dos desdobramentos físicos e espirituais do “pecado original” que o batismo infantil adquire seu sentido. Aqui reside um problema que permanece em aberto: se o pecado reside na alma, como o corpo é afetado por ele? De acordo com Schaff, interpretando Agostinho:

De acordo com Agostinho, o batismo remove a culpa (*reatus*) do pecado original, não o próprio pecado (*concupiscentia*). Na procriação, o agente não é o espírito regenerado, mas a natureza que ainda está sob o domínio da *concupiscentia*. Pais regenerados não produzem filhos de Deus, mas filhos do mundo¹⁷.

Essa visão da solidariedade corporativa da raça humana com Adão é fundamental para a compreensão da doutrina da graça no pensamento agostiniano. Assim, a ruína da humanidade reside no “pecado original” de Adão; e somente a graça de Deus tem eficácia para a redenção humana. Essa graça é livre porque não é merecida ou conquistada pelo pecador, mas é uma iniciativa divina. É também indispensável como condição *sine qua non* da redenção, e deve ser proveniente, como já foi dito, já que o pecador não tem condições de voltar-se para Deus por iniciativa própria:

Como, digo eu, pode ser verdade, se precedem obras tão maravilhosas que nos tornam merecedores de alcançar a graça, e assim não nos é dada gratuitamente, mas como pagamento do que é devido? Nesse caso, para se chegar à ajuda de Deus, corre-se para Deus sem ajuda de Deus? E, unidos a Deus, recebamos dele a ajuda e nos uniríamos a ele não ajudados por ele? Que dom maior ou que coisa semelhante pode a graça outorgar, se sem ele o espírito chegou a constituir com o Senhor um só espírito pela liberdade do livre-arbítrio?¹⁸.

Dessa conclusão de Agostinho nasceu a controvérsia com Pelágio. Uma polêmica que começa pelo batismo infantil, passa pelo “pecado original”, e chega à relação entre graça e liberdade.

Foi a partir de Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana que houve uma sistematização dogmática e uma dramatização doutrinária a respeito do “pecado original”. A elaboração proposta pelo Bispo de Hipona contra Pelágio passou a exercer um papel decisivo na história e na vida da cristandade ocidental.

2 A controvérsia pelagiana

Sobre os primeiros anos de Pelágio e sua educação não há nada escrito. Do seu país de origem, por ser de além-mar, chamaram-lhe “Marinho”, em latim *Pelagius*, homem do mar. Como asceta bretão, embora não fosse membro do clero ou de uma ordem monástica, Pelágio havia-se transferido para Roma para fazer seus estudos jurídicos e seguir a carreira que era habitual a todos os jovens da época. Ali se fez batizar entre 375-380 e, provavelmente, incentivado por um grupo espiritual, ele iniciou uma vida ascética. Passou a ensinar nos círculos aristocráticos as virtudes da vida ascética, conquistando a simpatia dos jovens, conclamando para um padrão estrito de perfeição moral para todos os cristãos. Angustiado com a lassidão e indiferença dos fiéis em Roma, crítico de suas desculpas, e incrédulo quanto à noção de que o batismo garantia a salvação, Pelágio declarou que era dever de todo o cristão alcançar a perfeição guardando todos os mandamentos de Deus:

Em vez de considerar como privilégio os mandamentos do nosso Rei, [...] bradamos a Deus na indolência dos nossos corações: “Isso é difícil e duro demais. Não podemos fazê-lo. Não passamos de pobres homens dominados pela fraqueza da carne”. Desvario cego e blasfêmia presunçosa! Imputamos a Deus onisciente a culpa de ser duas vezes ignorantes: a de ignorar sua própria criação e de ignorar seus próprios mandamentos. Como se Deus, esquecido da fraqueza dos homens, que são obra sua, lhes impusesse mandamentos a que não podem obedecer [...]. Ninguém conhece o tamanho de nossa força melhor do que Aquele que nos deu tal força [...]. Ele não pretendeu exigir nada impossível, pois ele é justo; nem condenará a ninguém por faltas que não podia evitar, pois ele é santo¹⁹.

Essa mensagem dura, reminiscência de um rigorismo antigo, veio a ser inspirativa, uma vez que Pelágio insistia na afirmação de que Deus não teria dado seus mandamentos se não tivesse fornecido a todas as pessoas a capacidade de cumpri-los. A perfeição estava ao alcance de todos, a partir de uma capacidade natural de liberdade de escolha adquirida pela criação de Deus:

Distinguimos três coisas que colocamos em determinada ordem. Em primeiro lugar, colocamos o *posse* (poder, habilidade, possibilidade); em segundo lugar, o *velle* (querer, vontade); finalmente, o *esse* (o ser, a existência, a realidade). À natureza designamos o *posse*; à vontade corresponde o *velle*; à efetiva realização chamamos *esse*. O primeiro desses elementos, ou seja, o poder, pertence propriamente a Deus, que o comunica a suas criaturas; mas os dois outros, ou seja, o querer e o realizar, pertencem ao agente humano em cuja vontade têm sua fonte. Eis por que o elogio (o mérito) do homem depende de sua vontade e de sua obra, ou melhor, este mérito pertence, simultaneamente, ao homem e a Deus que lhe concede a possibilidade de querer e fazer e, assistindo-o com sua graça, socorre-o nesta possibilidade. Se o homem tem a possibilidade de querer e de fazer o bem, deve-o exclusivamente a Deus [...] Eis por que (repitamo-lo muitas vezes para precaver-nos contra vossas calúnias!), quando afirmamos que é possível ao homem permanecer sem pecado, estamos glorificando a Deus, já que reconhecemos que dEle nos vem essa dádiva e esse poder. Ele nos concedeu o *posse*, e não há motivo de glorificar-se o agente humano quando consideramos exclusivamente a Deus. Aliás, a questão não é do *velle* nem do *esse*, mas apenas do *posse* ²⁰.

Observa-se que Pelágio considera um conceito de graça como facilitadora da bondade. A graça de Deus, segundo o monge

bretão, presta uma assistência ao ser humano que busca a perfeição e a prática da justiça. Entretanto, a graça não é essencial para que tal justiça seja alcançada. O ser humano pode e deve ser bom sem a ajuda da graça. Tal proposta é, fundamentalmente, diferente da definição agostiniana. A graça relaciona-se com a própria capacidade da natureza humana, na visão pelagiana.

Além disso, nas Escrituras, encontrava-se a instrução para a diferenciação entre o bem e o mal no exemplo de vida virtuosa de Jesus:

Nós, os que fomos instruídos pela graça de Cristo e nascidos de novo para uma humanidade melhor, que fomos expiados e purificados pelo seu sangue e incitados à justiça perfeita pelo seu exemplo, devemos ser melhores do que aqueles que existiram antes da Lei, e melhores também do que aqueles que estiveram sob a Lei²¹.

Então, equipados com o conhecimento do bem e com a liberdade de escolha, e atraídos pela promessa de vida eterna, para aqueles que obedecessem à vontade de Deus, ninguém poderia deixar de ter a indução e a capacidade necessárias para a perfeição. Pelágio esperava por um dia em que as virtudes do asceta, tais como continência, castidade e pobreza, pertenceriam a todos os cristãos, revelando a Igreja pura e imaculada por vocação.

Pelágio encontrou em um jovem advogado chamado Celéstio um discípulo e companheiro vigoroso e inteligente. Fugindo da invasão dos visigodos, os dois chegaram a Hipona, em 410, procurando conhecer Agostinho, outro notável defensor da vida ascética, embora alguém cujas atitudes perturbaram e confundiram Pelágio. Por exemplo, na atitude de oração de Agostinho: “Concede-me forças para que eu possa. Dá-me o que mandas, e manda o que quiseres”²². Em prin-

cíprio, Pelágio não via qualquer problema com a parte final dessa oração, pois é natural que Deus ordene o que deseja. O que o monge bretão não conseguia entender era a primeira parte da oração. Afinal, Deus ordenaria algo impossível ao homem? Estando o Bispo de Hipona ausente, seus visitantes seguiram para Cartago e, de lá, Pelágio seguiu para a Palestina um ano depois. Portanto, o início da controvérsia pelagiana não foi provocado pelo próprio Pelágio, mas por certos ensinamentos de Celéstio. Este permanecera em Cartago e solicitara ali a ordenação como presbítero. Além disso, envolveu-se em debates sobre batismo e pecado e também sobre a queda de Adão, e afirmara noções sobre esses assuntos que, sem dúvida, presumira serem aquelas idéias de Pelágio ou pressupostas por seu posicionamento. Sabe-se quais foram elas a partir das acusações que rapidamente foram feitas contra ele pelo diácono milanês, Paulino.

1. Adão havia sido criado mortal e teria morrido, quer houvesse pecado ou não.
2. O pecado de Adão prejudicava apenas a si mesmo, e não a toda a raça humana.
3. Os recém-nascidos estão naquele estado no qual Adão estava antes da sua queda.
4. Nem pela morte e pecado de Adão a totalidade da raça humana perece, nem pela ressurreição de Cristo a totalidade da raça ressurgue.
5. A Lei leva ao reino dos céus da mesma forma que o Evangelho.
6. Mesmo antes da vinda do Senhor existiram homens sem pecado²³.

A primeira afirmação contraria a visão agostiniana, pela qual o ser humano gozava da *posse non mori* (capacidade para não morrer) antes do “pecado original”. Pelágio entende que a morte faz parte da condição finita do ser humano, sendo, portanto, uma necessidade da natureza humana. A segunda afirmação equivale a dizer que não há “pecado original” no sentido de efeitos sobre o ser humano, do ponto de vista moral. Caso houvesse, seria o de transformar o ser humano numa categoria natural necessária. Porém tal necessidade não seria de ordem moral, já que a exigência moral deve ser um evento de liberdade e não um evento de necessidade natural. As pessoas devem primeiramente pecar para depois serem chamadas de pecadoras. A perspectiva pelagiana reconhece, assim, uma verdade universalmente cristã, a qual afirma que não pode haver pecado sem participação pessoal no pecado. Isso leva à terceira afirmação pelagiana de que as crianças quando nascem estão no mesmo estado de Adão antes da “queda”. Assim, rejeitava-se a hereditariedade do pecado. O pecado não seria uma necessidade universalmente trágica, mas uma questão de liberdade. Nessas circunstâncias, não faz sentido o batismo infantil já que o infante não tem participação pessoal no pecado. Mas o batismo faz sentido para os que crêem. Nesse caso, a função de Cristo é dupla: conceder o perdão dos pecados no batismo e dar o exemplo de uma vida sem pecado, não só evitando os pecados, mas também as ocasiões do pecado por meio da ascese. A graça concedida como perdão dos pecados nada significa depois disso, pois o ser humano é capaz de fazer tudo sozinho. Daí a afirmação de que, antes de Cristo, existiram homens sem pecado.

Celéstio não negou que essas afirmações representavam um relato correto de suas perspectivas; e não pode haver dúvida de que elas contradiziam o ensino cristão africano, que justificava o batismo infantil, afirmando que, desde a concepção, as crianças estavam alie-

nadas de Deus por causa do envolvimento com o “pecado original” de Adão:

Contra os pelagianos, Agostinho defende um pecado de origem entendido como falta hereditária para todo descendente de Adão, com a consequência penal da condenação eterna para aqueles que dela não são libertados por Jesus Cristo. Segundo essa perspectiva, ele via tanto a encarnação do Filho de Deus como o costume da Igreja de administrar o batismo até mesmo às crianças²⁴.

Desse modo, um Sínodo local condenou posicionamento de Celéstio e recusou-lhe a ordenação. Agostinho não esteve presente a esse Sínodo, e conhecia o ensino de Celéstio apenas por relato. Foi gradual e cautelosamente que ele entrou nesse debate. Em seu tratado **Sobre o Espírito e a Letra**, ele deixou claro o que percebia ser a questão subjacente. Ele concordou com os colegas africanos em que o batismo infantil pressupunha a participação no “pecado original” de Adão. Mas também indicou que, para ele, o tema central da questão era o da necessidade da graça. Ele acreditava que tanto o ensino moral de Pelágio como as seis proposições de Celéstio colocavam em questão a verdade de que é pela graça de Cristo que os seres humanos são salvos:

Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar. E quando começar a se manifestar o que se deve fazer e para onde se dirige, não se age, não se abraça o bem, não se vive retamente, se com o bem não se deleita e não se o ama. Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado²⁵.

Para Agostinho, a salvação dependia não da obediência externa a modos de comportamento prescritos, mas da evocação do amor de Deus na alma humana, e tal amor humano somente poderia ser evocado como uma resposta ao amor de Deus. A liberdade da pessoa humana em voltar-se sinceramente para Deus dependia, então, da graça redentora de Deus. Era uma concepção que Agostinho adquirira da sua própria experiência de vida. Por trás dessa convicção, encontra-se a consciência de Agostinho do mistério do pecado humano, o qual, para ele, não era simplesmente uma questão de desobediência aos mandamentos, mas, sobretudo, de um amor desorientado e erroneamente dirigido. Somente a continuada operação do Espírito Santo, como presença divina no ser humano, pode levar o ser humano a amar a Deus.

Foi para explicar esse mistério que ele apelou, juntamente com seus colegas africanos, para a idéia da implicação de todos os seres humanos no pecado e culpa de Adão. Tal culpa, mesmo no caso de crianças, só poderia ser removida pelo batismo.

Agostinho, em 415, entendeu que as pressuposições subjacentes às noções de Pelágio e Celéstio constituíam um “sistema” que negava a própria base de salvação proclamada pelo **Evangelho**. Ficou evidente a necessidade de uma reunião conciliar cujas decisões deveriam ser submetidas ao papa Inocêncio I (402-417). Este último concordou de modo muito vago com a condenação da posição pelagiana. Seu sucessor, Zósimo (417-418), declarou que não encontrava falta alguma em Pelágio e Celéstio, após receber dos mesmos uma confissão de fé. Entretanto, o ensino de Celéstio em Roma gerou sérios distúrbios públicos entre os cristãos. Quando o imperador Honório emitiu um documento condenando o pelagianismo, Zósimo mudou de idéia e passou a aprovar a decisão conciliar africana. A Igreja norte-africana convocou um Concílio Geral em Cartago, em 418, e lançou vários cânones contra o pelagianismo:

Todo aquele que diz que Adão foi criado mortal e teria, mesmo sem pecado, morrido por necessidade natural, seja anátema. Todo aquele que rejeita o batismo infantil ou nega o pecado original nas crianças de maneira que a fórmula batismal, “para a remissão dos pecados”, seja considerada não no sentido estrito, mas não sentido vago, seja anátema. Todo aquele que diz que no reino do céu, ou em outra parte, há um lugar intermediário onde as crianças mortas vivem felizes, enquanto sem o batismo elas não podem entrar no reino do céu, seja anátema²⁶.

Apesar da desconcertante afirmação sobre as crianças, Roma permaneceria firme contra o pelagianismo, buscando sua condenação no Concílio ecumênico de Éfeso (431).

Tais decisões, contudo, não encerraram a controvérsia teológica. Agostinho, ao acreditar que todo ser humano está tão enredado no pecado e culpa de Adão que a própria natureza humana corrupta é incapaz de se voltar, pelo seu próprio esforço, do amor próprio e “concupiscência” para o amor de Deus, passara a enfatizar a eficácia última da graça divina. Esta graça é *gratia data*, graça dada sem qualquer mérito. Assim, ninguém se salva a não ser por um ato especial de Deus. Como consequência surgiu a forte doutrina da predestinação, pela qual, Deus age e escolhe sem considerar o mérito humano pressuposto, que, ao mesmo tempo, inicia a pessoa no caminho da salvação e a capacita para perseverar nele. Alguns elementos dessa doutrina podem ser observados no debate sobre as idéias de Cícero, no que tange à relação entre o destino e a Providência divina:

Mas, seja qual for o modo de ser dos labirínticos debates e discussões dos filósofos, nós, convencidos da existência de um Deus supremo e verdadeiro, confessamos também que possui potestade, vontade e presciência soberanas. E não tememos, por isso, fa-

zer sem vontade o que voluntariamente fazemos, porque de antemão sabe Ele, cuja presciência não pode enganar-se, o que temos de fazer. Esse temor levou Cícero a impugnar a presciência e os estóicos a não terem de dizer que tudo sucede por necessidade, mesmo quando defendiam ser tudo obra do destino²⁷.

Basicamente, Agostinho afirma que a vontade e o conhecimento de Deus são a mesma coisa. Em outras palavras, Deus não pode olhar para algo como se não estivesse sendo conduzido pelo seu poder de ser, isto é, pela sua vontade. Deus sempre quer o que conhece. Desse modo, a graça é dada a todos que se tornam cristãos, considerados “eleitos”. Não há razão alguma no ser humano para tal eleição, que é um mistério. O fato é que Deus realiza tanto o querer como a plenitude desse querer, que é o efetuar.

O debate seria retomado por Juliano, bispo de Eclana, na Itália meridional, que se havia recusado a condenar Pelágio e Celéstio. Juliano havia-se tornado o mais capaz e astuto defensor da teologia pelagiana. Ele se imaginava defendendo a bondade da natureza humana e do casamento contra aquilo que ele entendia ser a posição africana. Juliano deu início a um diálogo com Agostinho, interrompido pela conquista vândala das províncias romanas do norte da África e pela morte de Agostinho.

Um ano depois da morte de Agostinho, o Conselho de Éfeso condenou o pelagianismo. O estudioso Schaff faz a seguinte observação sobre o sistema pelagiano:

Se a natureza humana não é corrupta, e a vontade natural é competente para todo bem, não precisamos de um Redentor para criar em nós uma nova vontade e uma nova vida, mas apenas de alguém que nos melhore e enobreça; e a salvação é, essencialmente,

obra do homem. O sistema pelagiano realmente não tem lugar para as idéias de redenção, expiação, regeneração e nova criação. Ele a substituiu pelos nossos próprios esforços de aperfeiçoar nossos poderes naturais e a mera adição da graça de Deus como suporte e ajuda valiosa. Foi somente por uma feliz inconsistência que Pelágio e seus adeptos permaneceram nas doutrinas da Igreja sobre a Trindade e da pessoa de Cristo. Logicamente, seu sistema conduzia a uma Cristologia racionalista²⁸.

Por essa observação, a graça facilita o uso do poder natural para o bem moral, porém não é a graça que confere aos seres humanos essa capacidade para realizar o bem moral. Contra essa perspectiva pelagiana, Agostinho escreve:

A natureza do gênero humano, originária da carne do único prevaricador, se tem por capacidade cumprir a Lei e alcançar a justiça, pode estar certa do prêmio, ou seja, da vida eterna, ainda que em algum povo e em alguma época estivesse-lhe encoberta a fé no sangue de Cristo [...]. Talvez pela fé em Deus, que fez o céu e a terra e que ela reconhece tê-la criado, ela possa cumprir sua vontade por uma vida reta, mesmo sem estar instruída pela fé na paixão e ressurreição de Cristo? Se isto foi ou é possível, eu também afirmo o que o Apóstolo disse a respeito da Lei: Então Cristo morreu em vão²⁹.

Desse modo, Agostinho afirma que, se alguém pode alcançar a salvação por meio de uma capacidade para mover-se na direção do bem, apesar da natureza humana “caída”, então a morte de Cristo foi vã e desnecessária, ao menos no caso desse alguém. Pelo contrário, Agostinho insistia na necessidade da transmissão da graça que transcende qualquer capacidade da natureza caída, incluindo a vontade humana. Aqui reside o papel dos sacramentos, confirmados pelo epis-

copado da Igreja do Norte da África, necessários para a salvação. Entre eles, o batismo infantil.

O sistema pelagiano se assemelha ao dos filósofos humanistas os quais admitiam uma necessidade baseada na racionalidade e bondade divinas, e não aceitavam uma eleição seletiva de Deus quanto à formação e ao governo do universo. A eleição seletiva era um legado do Judaísmo, baseando-se na eleição dos patriarcas e de um povo como meio da promessa de salvação. Também do Judaísmo era proveniente a doutrina da criação voluntária. Tais doutrinas eram ensinadas no âmbito cristão considerando uma assistência necessária com relação às intenções e ações dos seres humanos. Tal assistência era retirada, no caso das más intenções, e mantida, no caso das boas. Todavia, a graça, que inicia o processo da salvação, era concedida a alguns de modo preveniente, antes das ações, e a assistência subsequente seria concedida ou retirada com base na resposta do indivíduo à ajuda divina anterior.

Agostinho acolheu e desenvolveu tais explicações, afirmando a necessidade absoluta da assistência divina para quaisquer vontades e ações boas, em função da universalidade do pecado humano. Tal assistência é a graça, gratuita e não merecida. Já que a boa vontade e a boa ação dependem da operação divina e não dos méritos humanos, os movimentos iniciais na direção da salvação são concedidos independentes dos méritos humanos. Na mesma linha, a resposta positiva subsequente, conhecida previamente, é efeito da mesma graça.

A tese da eleição gratuita era ilustrada pela divina providência, que proporcionava, em tempo, o batismo das crianças que eram abandonadas pelos pagãos, ao mesmo tempo em que permitia a morte de crianças:

Ele socorre as crianças que lhe aprazem, ainda que não queiram ou corram; ele as escolheu antes da criação do mundo para dar-lhes gratuitamente a graça, ou seja, sem quaisquer merecimentos de sua fé ou obras [...]. Os que não quer socorrer, não socorre, pois em sua predestinação julgou outra coisa de modo oculto, mas justo³⁰.

O pensamento de Agostinho era radicalmente histórico. Ele desenvolveu uma analogia entre a história da humanidade e a vida dos indivíduos desde a criação e a “queda”, passando pela lei e pela fé, até chegar à graça e à glória. As formas de operação divina (graça) podem ser ordenadas recorrendo-se às etapas do processo da salvação.

Os seres humanos foram criados originalmente com a inteligência e o desejo de fazerem com que a verdade e a bondade divinas fossem a única fonte de felicidade. Além disso, foram assistidos graciosamente pela presença do Espírito Santo, com vistas a tal felicidade. Mas, tal assistência podia ser recusada. De fato, o “pecado original” consistiu no amor à própria bondade e no propósito de exercer, de forma autônoma, o próprio poder. A situação trágica da humanidade pode ser entendida como efeito corporativo do “pecado original”. Os seres humanos não estão privados da assistência divina, pela qual podem reconhecer a verdade e buscar o bem manifestado a eles. Entretanto, tendem a seguir a orientação estabelecida no “pecado original”: dominar os seus semelhantes, explorar o mundo inferior (“o andar de baixo”) e atender às exigências do corpo mortal. Essa tendência é o princípio que rege os costumes ou práticas culturais, que controla as percepções, os juízos e as escolhas dos indivíduos e dos povos. Daí a necessidade da “salvação”.

O primeiro passo no processo da salvação dos seres humanos “caídos” é uma promulgação da lei divina. Por ela, os pecadores compreendem o perigo em que se encontram e a necessidade que têm

da assistência divina. A lei divina indica o bem a ser realizado e o mal a ser evitado. Todavia, a lei é incapaz de salvar, em função dos seguintes fatos: alguns conseguem dominar seus desejos “carnais” crendo na sua própria virtude e caindo no pecado do orgulho e da confiança em si mesmo. Outros são vencidos pelos costumes estabelecidos em favor da satisfação “carnal” quando tentam ganhar uma recompensa eterna por uma abstinência temporária. Tais observações levam a considerar a graça da lei como sendo preparatória para receber a graça seguinte: a graça do **Evangelho**.

Nesse ponto, Agostinho apresenta a graça como operação divina que separa os eleitos dos que sofrem a condenação devido ao “pecado adâmico” e pessoal. Alguns não reconhecem nunca as exigências da lei, nunca ouvem falar da pregação do Evangelho de Cristo, nunca recebem o convite para confiarem na promessa do perdão nem para orarem pedindo que, pela bondade de Deus, possam amar a Deus e ao semelhante. Outros ouvem a pregação do Evangelho, mas não se sentem movidos pelo chamamento e se afastam. Entretanto, os eleitos são impressionados pela pregação do Evangelho porque o Espírito Santo promove um encontro da pregação com a situação e as necessidades do indivíduo.

Os que foram levados primeiramente à fé em Cristo, Deus lhes concede a habitação do Espírito Santo neles:

No Sinai, o povo atemorizado é proibido de se aproximar do lugar da entrega da Lei; no Pentecostes, o Espírito Santo desceu sobre aqueles que tinham se reunido esperando a promessa de sua vinda. No Sinai, o dedo de Deus agiu em tábuas de pedra; no Pentecostes, no coração das pessoas. No Sinai, a Lei foi dada exteriormente para que os infiéis se atemorizassem; no Pentecostes foi dada interiormente, infundindo a justificação. [...] mas como nas tábuas da Lei são gravadas as obras da caridade para encher

de terror o desejo da carne, a lei é a das obras e letra que mata o transgressor. Quando, porém, a caridade se difunde no coração dos crentes, a lei é a da fé e Espírito que comunica vida ao que ama³¹.

A presença do Espírito Santo transforma as disposições pessoais de tal modo que Deus e os preceitos divinos sejam amados por si mesmos, e não pelo medo do castigo ou pela expectativa de uma recompensa, como numa relação contratual de troca. Somente por essa graça a vontade humana é capaz de escolher e realizar o bem. Sem dúvida, essa liberdade não é completa. A eficácia da graça pela operação do Espírito não elimina a concupiscência nem as necessidades do corpo mortal, que podem ser vencidas pelo amor divino. Segundo Agostinho, o cristão segue experimentando suas fraquezas, a fim de que a dependência da graça assistencial divina não dê lugar ao orgulho e confiança em si mesmo, causa da “queda”. Daí surge o dom da perseverança dos santos de diversas maneiras: o controle do ambiente em torno do eleito, o governo divino do universo impedindo tentações, as oportunidades de ouvir as exortações de um pregador e as repreensões de um admoestador, a oferta de tempo para o arrependimento depois de uma “queda”. Do ponto de vista interno, também é possível o fortalecimento do amor, que move a vontade diante das tentações.

Na glória do céu, o conhecimento que os santos têm sobre Deus e seu amor é elevado a uma plenitude tal que impossibilita o pecado e a “queda” (*non posse peccare*). Os espíritos estão livres do erro e das fraquezas. Todos os desejos estão ordenados e direcionados para Deus. Portanto, a “glória” é liberdade realizada pela graça divina, que opera em conformidade com a condição particular de cada espírito.

A doutrina agostiniana sobre a graça serviu de base para o desenvolvimento da piedade cristã, a partir do final da Idade Antiga. Ela influenciou a escolástica medieval e tornou-se um patrimônio disputado por romanos, luteranos e reformados, entre os séculos XVI e XVII.

Notas

- ¹ Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP.
- ² Segundo STOTT, John. **A cruz de Cristo**. São Paulo: Editora Vida, 1991, p. 79, o Novo Testamento emprega cinco palavras gregas para (o verbete) pecado, englobando aspectos passivos e ativos: *hamartia* descreve o desvio de um alvo ou fracasso em atingir um objetivo; *adikia* corresponde a “iniquidade”; *poneria* é um mal do tipo vicioso ou degenerado; *parabasis* é transgressão ou ultrapassagem de um limite; *anomia* é a “falta de lei” ou violação de uma lei.
- ³ DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente** (séculos 13-18). Trad. de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. v.1.p. 464.
- ⁴ “Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, conquanto com maior profusão a graça de Deus o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão” (*Rm.* 15,5)
- ⁵ AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Trad. de Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995, XIV, 15, 21 e 16, 22. Doravante abreviada por *De Trin.*
- ⁶ *Idem*. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, I, 14, 30. Doravante abreviada por *De lib. arb.*
- ⁷ *Ibid.*, I, 15, 32.
- ⁸ Agostinho, Santo. Santo. **A cidade de Deus**. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2000, XIX, 15. Doravante abreviada por *De civ. Dei*.
- ⁹ SCHAFF, *apud* SPROUL R.C. **Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história**. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 62.
- ¹⁰ *De lib. arb.*, I, 16, 35.
- ¹¹ AGOSTINHO, Santo. **Enchiridion on faith, hope, and love**. Trad. de J. B. Shaw. Washington: Regnery Publishing, 1961, XXX. Doravante abreviada por *Enc.*
- ¹² *Enc.*, XXX.
- ¹³ AGOSTINHO, Santo. A correção e a graça. In: _____. **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, XI, 31. Doravante abreviada por *De corr. et grat.*
- ¹⁴ *Idem*. A predestinação dos santos. In: _____. **A graça (II)**. Trad. de

- Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, III, 7. Doravante abreviada por *De praed. et sanct.*
- ¹⁵ *De civ. Dei.*, XIV, 13, 1.
- ¹⁶ *Ibid.*, XIV, 5.
- ¹⁷ SCHAFF *apud* SPROUL, 2001, p. 60.
- ¹⁸ AGOSTINHO, Santo. A graça de Cristo e o pecado original. *In:* _____. **A graça (I)**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, XXIII, 24. Doravante abreviada por *De grat. Christi et pecc. orig.*
- ¹⁹ PELÁGIO *apud* BETTENSON, H. **Documentos da igreja cristã**. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001. p. 102.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 103.
- ²¹ PELÁGIO *apud* SPROUL, 2001, p. 37, 38.
- ²² AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002, X, 31. Doravante abreviada por *Conf.*
- ²³ HARNACK *apud* SPROUL, 2001, p. 39.
- ²⁴ SESBOÜÉ, Bernard. (Dir.). **O homem e sua salvação** (séculos V – XVII). Trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2003. tomo 2, p. 135.
- ²⁵ AGOSTINHO, Santo. O espírito e a letra. *In:* _____. **A graça (I)**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, III, 5. Doravante abreviada por *De spir. et litt.*
- ²⁶ SCHAFF *apud* SPROUL, 2001, p. 42.
- ²⁷ *De civ. Dei.*, V, IX.
- ²⁸ SCHAFF *apud* SPROUL, 2001, p. 43.
- ²⁹ AGOSTINHO, Santo. A natureza e a graça. *In:* _____. **A graça (I)**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, II, 2. Doravante abreviada por *De nat. et grat.*
- ³⁰ AGOSTINHO, Santo. O dom da perseverança. *In:* _____. **A graça (II)**. Trad. de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, XI, 25. Doravante abreviada por *De dono pers.*
- ³¹ *De spir. et litt.*, XVII, 29.

Endereço para contato:

E-mail: marlesson@oi.com.br